

توحید شهودی از منظر امام خمینی (س)

فاطمه طباطبایی^۱

مرضیه شریعتی^۲

چکیده: مهم‌ترین رکن وصول به وحدت از منظر عرفا شهود عرفانی است. به تعبیر ایشان فاصله میان انسان و پدیده‌ها در آگاهی شهودی از میان می‌رود و حقایق به شکل حضوری بر عارف هویدا می‌گردد. در حالی که نزد فلاسفه نیل به وحدت از رهگذر وجود محقق می‌گردد و نزد عارف این مهم از طریق شهود حاصل می‌شود. تبیین اصل شهود وحدانی نشانگر جایگاه توحید در دایره صعود و نزول است. در قوس نزول، وجود و کثرات به ظهور می‌رسند. خالق به خلق تبدیل می‌شود و مراتب شکل می‌گیرند. در این مرتبه سالک ظهورات را به نظاره می‌نشیند و کثرت را موجود می‌یابد. مشاهده او در این مرتبه بصری است. حال آنکه در قوس صعود سالک بصر را رها کرده و با بصیرت حقایق را شهود می‌کند. توحید در قوس صعود رقم می‌خورد. جایی که در آن کثرت رنگ می‌بازند و سالک پلکان تنزیه را با قدم سلب می‌پیماید. شاید به تعبیری بتوان گفت نهایت توحید همان نهایت تنزیه و سلب است. به تعبیر امام نیز سالک در اوج تنزیه به عالی‌ترین مرتبه توحید که همانا «تسیح» است واصل می‌گردد. و این نشان از آن دارد که «وجود» در قوس نزول متحقق می‌گردد حال آنکه در قوس صعود تحقق از آن «شهود» است. وجود، متضمن ایجاب، تشبیه و کثرت است اما شهود، متضمن سلب، تنزیه و وحدت است. فیلسوف به اثبات وجود نزولی و عارف به اثبات شهود صعودی می‌پردازند.

کلیدواژه‌ها: توحید، وحدت شهود، مشاهده، وجود، قوس صعود، قوس نزول

۱. عضو هیأت علمی گروه عرفان اسلامی پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی

e-mail: tabatabaie-fateme@yahoo.com

۲. فارغ‌التحصیل دکترای عرفان اسلامی از پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی e-mail: shariati.ac@gmail.com

این مقاله در تاریخ ۱۳۹۱/۱۰/۱ دریاقت گردید و در تاریخ ۱۳۹۱/۱۰/۱۸ مورد تأیید قرار گرفت.

مروری بر انواع نگرش‌های توحیدی و روش‌شناسی نیل بدان

با نگاهی به نحوه طرح و بسط نگرش توحیدی در طول تاریخ تفکر اسلامی سه نگرش کلی را می‌توان نسبت به این اصل از هم باز شناخت: ۱- نگرش کلامی؛ ۲- نگرش فلسفی؛ ۳- نگرش عرفانی. شرع با نگرش نخست درصدد رسیدن به تعبد و تسلیم است. در نگرش دوم فلسفه به دنبال تفهیم عقلانی باور توحید و نیل به ایمان عقلانی است و در نگرش سوم عرفان به نحوه تذوق و تجربه به این اصل می‌اندیشد. بر اساس این سه نگرش می‌توان سه تعریف جداگانه از توحید ارائه داد: ۱- توحید شرع؛ ۲- توحید فلسفه؛ ۳- توحید عرفان. توحید شرع عبارت است از اقرار و حکم به یکی بودن خداوند. توحید فلسفه عبارت است از ایمان برخاسته از باور عقلی به یکی بودن خداوند و توحید عرفان عبارت است از شهود و وصول به یگانگی خداوند و هستی. در هر سه تعریف یگانگی خداوند مطلوب و مقصود نهایی است اما در سه مرتبه مختلف. با ظهور ابن عربی مبحث توحید به شکل یک تجربه و نه لزوماً به شکل یک حکم، باور یا اعتقاد مطرح می‌گردد. البته در آیین تصوف و پیش از ابن عربی نیز تجربه توحید به شکل کامل آن در سخنان صوفیه دیده می‌شود. اما او نخستین بار این تجربه را به صورت مدون عرضه کرد به گونه‌ای که بعدها ملاصدرا تئوری وحدت وجود خود را با تأسی از آن مدون ساخت.

با این حال باید خاطر نشان ساخت میان توحید فلسفی و شرعی و توحید عرفانی گرچه در هدف – که همانا نیل به وحدانیت حق تعالی است – اتفاق نظر وجود دارد اما در محتوا تفاوت معناداری میان آن دو برقرار است. تا حدی که برای عده‌ای توحید عرفانی خروج محض از شریعت و دعوی حلول و اتحاد است. برای بررسی نحوه نضج تاریخی این اندیشه ضمن پرداختن به توحید فلسفی به نخستین تفسیر عقلی از آن، که ابن سینا آن را تقریر کرده است، اشاره شده و در ادامه دیدگاه شیخ اشراق و ملاصدرا در این خصوص مطرح می‌گردد.

توحید فلسفی

الف) توحید از منظر ابن سینا

در دوران اولیه اسلامی باور به توحید عموماً دستوری و تعبدی بود. نیز مفهوم توحید به باور عموم مسلمانان عبارت بود از یکی دانستن خداوند، احتراز از شرک، پرستش یک خدا و تسلیم در برابر

اراده او. با ظهور معتزله، اشاعره و اخوان الصفا مناقشات حول مباحثی چون اسماء و صفات، جبر و اختیار، عقل و وحی، حسن و قبح و ... قوت گرفته بود و باور به توحید که بر دانش وجودشناسی تکیه داشت به حوزه مباحثات ایشان راه نیافته بود. به تدریج و با ورود فلسفه یونان مباحث خداشناسی به شکل فلسفی اش مطرح شد و مباحث توحید شناختی به شکل مدلل به محافل علمی راه یافت. اوج مباحث خداشناختی فلسفی که در فلسفه ابن سینا به ظهور نشست عبارت بود از اثبات واجب تعالی به طریق ابطال تسلسل و دور موسوم به برهان صدیقین. او در نمط چهارم کتاب *اشارات* بر مبنای دو اصل انفکاک وجود به ممکن و واجب و امتناع تحقق تسلسل، به اثبات روش خویش پرداخت و از آنجا که در آن ذات واجب را گواه ذات واجب قرار می دهد عنوان «صدیقین» را برای آن برمی گزیند. در نظام فلسفی ابن سینا ملاک ربط واجب به ممکن، امکان فقری است. از این منظر خالق کسی است که مرجح است و ممکن را از حالت استواء خارج می کند. ماحصل وجودشناسی ابن سینا عبارت است از حصول تباین میان وجودات و در وهله نخست میان ممکن و واجب. ابن سینا برهان توحید خود را اینگونه تقریر می کند:

(۱) واجب الوجود متعین است.

(۲) تعین او از ناحیه وجوب اوست و واجب الوجودی جز او نیست.

(۳) اگر تعین از غیر وجوب نشأت گرفته باشد؛ پس وجوب لازم، چیزی غیر از خود است و این محال است.

(۴) اگر وجوب، عارض تعین باشد؛ پس باید علتی داشته باشد.

(۵) اگر تعین، عارض وجوب شود؛ باید علتی داشته باشد.

(۶) از هر دو لازم می آید وجود واجب معلول برای علت باشد.

(۷) اگر تعین او از ناحیه تعین پیشین باشد. در مورد او نیز همین سؤال می شود. و باقی اقسام نیز

محال است (ابن سینا ۱۳۷۵: ۹۹).

بنابراین، تعین عین وجوب است. هر جا وجوب تحقق یابد تعین نیز تحقق می یابد؛ زیرا تعین همچون وجوب ذاتی واجب است. به هر روی، «واجب الوجود المتعین» ملاک اثبات توحید ذات از منظر ابن سینا است. در حقیقت ابن سینا بر آن است که واجب متعین است و تعین او از ناحیه وجوب اوست. زیرا در غیر این صورت لازم می آید معلول باشد. و معلول بودن با وجوب منافات

دارد. در مورد سایر کثرات نیز گفته می‌شود تعیین ذاتی آنان نیست، بلکه عارض بر آنان است. از این رو، کثیرند.

همانگونه که ملاحظه می‌شود فرض تعدد و تکثر درباره ذات واجب به دلیل امتناع عروض تعیین بر وجوب و وجوب بر تعیین باطل می‌گردد (ابن سینا ۱۳۸۳: ۲۴۵-۲۴۳). همچنانکه در باب وجود خداوند نیز عروض ماهیت را به دلیل اینکه مستلزم معلول بودن است ممتنع می‌شمارد. سبزواری بدان اینگونه اشاره می‌کند: «الحق ماهیته انیته اذ مقتضی العروض معلولیه» (محقق سبزواری ۱۳۷۹ ج ۲: ۹۶).

فخر رازی، مهم‌ترین شارح *اشارات* اشکالاتی را بر این نظریه وارد می‌سازد از جمله اینکه ابن سینا مفاهیمی چون وجوب و تعیین را واسطه در عروض تفرد به حق تعالی قرار می‌دهد حال آنکه وجوب و تعیین اموری وجودی نیستند و اموری عدمی‌اند. ضمن اینکه ملاک تباین خدا با ممکنات را تعیین واجب و عدم تعیین ممکن برمی‌شمرد و این مستلزم این است که واجب را مرکب از وجود و تعیین لحاظ کنیم؛ زیرا وجود مشترک میان واجب و ممکن است (فخر رازی ۱۳۸۴: ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۶۷).

در جهان بینی ابن سینا ماهیت و وجود، واجب و ممکن در خارج دو چیز هستند. تنها حقیقتی که ماهیت او عین انیت اوست خداوند است. در مورد خداوند زیادت وجود بر ماهیت مطرح نمی‌شود. اما در خارج غیریت و تباین میان آن دو حاکم است.

همانگونه که ملاحظه می‌شود برهان ابن سینا بر توحید، صرف نظر از اشکالاتی که بر آن وارد می‌آید، چیزی جز یکی بودن واجب الوجود را افاده نمی‌کند. و از حدود اقامه برهان بر توحید شرعی فراتر نمی‌رود.

ب) تقریر توحید از منظر شیخ اشراق

شیخ اشراق در آثار خود نظیر *یزدان شناخت*، *صفیر سیمرخ* و *هیاکل النور* به موضوع توحید می‌پردازد. او در رساله *صفیر سیمرخ* مراتب قائلان به توحید را اینگونه برمی‌شمرد: توحید پنج مرتبه دارد: مرتبه نخست متعلق به قائلان «لا اله الا الله» است که در توحیدشان برآند تا الهیت را از ماسوی الله نفی کنند. آنها اعم عوامند. دسته دیگر، نسبت به گروه نخست، خاص و نسبت به گروه بعدشان عوامند. آنها کسانی هستند که قائل به «لا هو الا هو» هستند. تفاوت عمده ایشان با گروه نخست آن است

که عوام از غیر حق نفی الوهیت می کنند حال آنکه آنها جمیع هویت ها را در سایه حضور حق تعالی نفی می کنند. به عبارت دیگر، گروه نخست غیر را در جنب حق ملاحظه می کنند. در حالی که گروه دوم اصلاً غیری را نمی بینند بلکه هر چه می بینند همه اوست. اما گروه سوم کسانی هستند که به «لا انت الا انت» معتقدند. سبب برتری آنها نسبت به گروه دوم آن است که گروه دوم حق را «هو» تلقی می کنند. حال آنکه «هو» غایب است. اما جماعت سوم خداوند را متصف به غیاب نمی دانند. بلکه «انت» گواه حضور دائمی آنان در محضر حق تعالی است و خداوند هرگز از ایشان در حجاب و غیاب نیست. با اینحال، گروه چهارم در توحید مقام والاتری دارند؛ زیرا به «لا انا الا انا» ملتزمند. برتری و علو مقام آنها نسبت به گروه سوم از آن سبب است که آنها با انتساب «انت» به خداوند میان خود و او به ثنویت گرویده اند. حال آنکه اثبات دوئیت از عالم وحدت دور است. اما گروه چهارم در بحر وجود او مستغرق گشته و انیت خود را فانی در انیت حق کرده اند. سهوردی بر این باور است که مقامی برتر از این مقام در توحید وجود ندارد. نهایت عروج در توحید استهلاک انیت عبد در وجود حق است و این همان معنای «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» است (سهوردی ۱۳۷۵ ج ۳: ۳۲۶-۳۲۴).

شیخ اشراق در رساله *الابواب العمادیه* و نیز *هیات النور* برهان توحید را اینگونه تقریر می کند: محال است دو واجب الوجود، وجود داشته باشد؛ زیرا لازم می آید هر دو در وجوب وجود مشترک باشند. اما دوئیت آنها مستلزم وجود فارقی میان این دو واجب الوجود است. بنابراین، لازم می آید که وجود یکی از آنها متوقف بر آن امر فارق باشد. حال آنکه آنچه وجودش متوقف بر غیر است، ممکن است. بنابراین، لازم می آید یکی از آن دو واجب، ممکن باشد. که این امر به دلیل اجتماع نقیضین باطل است. ممکنات نیاز به مرجح دارند حال آنکه واجب الوجود چنین نیست. واجب الوجود جزء ندارد. زیرا امکان او لازم می آید. وجود او با صفتی زائد بر ذاتش تکمیل نمی گردد. (سهوردی ۱۳۷۵ ج ۴: ۱۱۴-۱۱۳؛ ۱۳۷۹: ۷۹).

ج) تقریر توحید از منظر ملاصدرا

ملاصدرا بنیانگذار سومین طریق تفکر فلسفی؛ یعنی حکمت متعالیه است. او در طرح و ابداع آرای فلسفی خویش از مکاتب فلسفی پیش از خود سود جست. برای مثال نظریه ماده و صورت را از

مشاء و تشکیک وجود را از نظریه ارباب انواع مکتب اشراق اخذ کرد. اما در ابداع حرکت جوهری از ایده خلق مدام ابن عربی بهره برد و وحدت وجود را با تأسی از آرای او تقریر کرد. واحد بودن وجود از منظر ابن عربی به مدد برهان و استدلال صورت نمی‌گیرد. از دیدگاه او این بحث به جهت افاده عدم امتناع تناقض از حوزه تفکر عقلی و فلسفی بیرون است. از این رو، مستدل کردن وحدت وجود از منظر وی محال است؛ زیرا وحدت متناقضین جز با دریافت قلبی تجربه نمی‌شود. اما از ابتکارات ملاصدرا برهانی کردن ایده وحدت وجود است. ملاصدرا در اثبات توحید حق تعالی از چند روش استفاده می‌کند:

۱) برهان غایت شناختی

روش نخست به این صورت است که اگر دو واجب الوجود وجود داشته باشد لازم می‌آید: ۱- این دو واجب هیچ‌علاقه ذاتی ای با هم نداشته باشند. ۲- هر دو واجد کمالات مخصوص به خود باشند. از این دو مقدمه دو نتیجه حاصل می‌شود که: ۱) هر یک از این دو واجب فاقد کمالات واجب دیگری باشد، یعنی ناقص باشند. ۲) مرکب باشند؛ زیرا هر یک از فقدان و وجدان ترکیب شده‌اند. حال آنکه نقص و ترکیب در ذات واجب محال است (ملاصدرا ۱۳۸۵: ۶۱).

۲) برهان وجود شناختی

ملاصدرا با نقد طریق ابن سینا در اثبات واجب آن را درخور برهانی که راه رسیدن به خالق را کوتاه و به صرافت و بدهت عقلی نزدیک می‌سازد نمی‌بیند و مدعای او را تمام و کمال نمی‌داند. از نظر او نیاز این برهان به ابطال تسلسل و تقسیم وجود به واجب و ممکن که غیر از اصل حقیقت وجود است بر آن خدشه وارد می‌سازد. برهان صدیقینی که ملاصدرا خود را واضع آن می‌داند بر بنیاد سه اصل اصالت، بساطت و وحدت وجود استوار است. خلاصه آن این است که ذات حق تعالی به جهت مبرا بودن از جهات امکانیه و عدمیه و تعلق و نیاز، وجودی تام و اینچنین وجودی که احاطه وجودی اش تام و کامل است یکی است و ثانی ندارد. «فإننا لا نعني بالواجب إلا الوجود الكامل التام الذي لا يشوبه غير الوجود من الأعدام والقوى والنقائص والإمكانات والقصورات و كل ما هو كذلك لا ثاني له.» (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۲۴۰) در حقیقت نفس حقیقت وجود دلالت می‌کند

بر اینکه او واجب و قدیم است و در وجود و وجوب که کمال و تأکد وجود است شریکی ندارد. او برهان صدیقین خود را ملهم از فلسفه اشراق می‌خواند (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۲۴۰).

طریق دیگری که ملاصدرا برای اثبات توحید حق بر می‌گزیند وضع قاعده بسیط الحقیقه است. ایشان طبق این قاعده اینگونه استدلال می‌کند که ترکیب مستلزم امکان است. و امکان مستلزم نقص است. حال آنکه خالق به ناچار باید واجب باشد تا خلقت توسط او صورت گیرد. پس خالق مبرا از امکان است. و به طریق اولی از ترکیب نیز بری است. ذاتی که مرکب نباشد بسیط است و ذات بسیط جامع و شامل کلیه ذوات و حقایق وجودی است. و اینچنین حقیقتی یکی بیش نیست (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۶: ۱۱۰؛ ۱۳۶۳: ۲۶۷؛ ۱۳۸۵: ۳۷).

بسیط الحقیقه، یعنی آن چیزی که ذاتش نه از اجزای وجودیه عینی یا ذهنی مثل ماده و صورت عینی یا ذهنی ترکیب شده است و نه از اجزای حدی لا بشرط مثل جنس و فصل (حسینی اردکانی ۱۳۷۵: ۵۹۱) ملاصدرا در *اسفار* در اثبات این قاعده اینگونه استدلال می‌کند که:

«فکل بسیط الحقیقه یجب أن یکون تمام کل شیء فواجب الوجود لکونه بسیط الحقیقه فهو تمام کل الأشياء» (ملاصدرا ۱۹۸۱ ج ۶: ۱۱۲).

طبق این قاعده که ملاصدرا واضح و مبدع آن است وجود واحد به وحدت اطلاقی است. و اطلاق حقیقت وجود است نه مفهوم آن. طبق این قاعده کثرات به نحو وحدت در کثرت و کثرت در وحدت توجیه می‌گردند. بنابراین، وجود از معانی کلیه نیست که توطی و تشکیک در آن جاری باشد و به دلیل محو و بساطت تام، ثانی از سنخ خود ندارد و دارای افراد نیست. اما ملاصدرا در عین قول به بساطت، تشکیک را در ناحیه اصل وجود مطرح می‌سازد. و بساطت در عین تشکیک از منظر عرفایی نظیر ابن عربی، قونوی و فرغانی و جندی و کاشانی و قیصری قابل قبول نمی‌نماید. ایشان معتقدند وجود اشتداد را قبول نمی‌کند؛ زیرا اشتداد متعلق به اعراض حال در موضوع است و وجود از سنخ اعراض و جواهر نیست تا قبول اشتداد و تضعف کند. بلکه وجود خود محیط و شامل همه اعراض و جواهر است. از منظر ایشان، وجود باید متصف به ماهیت باشد تا تشکیک را بپذیرد.

۳) برهان جهان شناختی

ملاصدرا معتقد است که مجموع عالم به منزله حیوان واحد و اجزای آن به منزله اعضای حیوان واحد است. وجود دو خالق اقتضا می‌کند که وجود هماهنگ و معتدل هستی از هم بگسلد. حال آنکه اجزای عالم چنان در ارتباط و نظم دقیقی آفریده شده‌اند که وجود دو خالق متباین، نظم و ساختار منسجم آن را دچار خلل می‌کند؛ بنابراین، نظم و به هم پیوستگی جمیع اجزای عالم بر وجود صناعی واحد دلالت می‌کند. (ملاصدرا ۱۳۷۵: ۴۲۸).

ملاصدرا افتقار کائنات را دلیل دیگر توحید برمی‌شمارد. وی عنوان می‌کند که با مشاهده نقص، امکان و افتقار موجودات عالم، وجود صانع کامل و بی نقص اثبات می‌شود (ملاصدرا ۱۳۶۳: ۲۴۱-۲۴۰).

توحید عرفانی

همانگونه که ملاحظه شد تقریر ملاصدرا نزدیک‌ترین نگرش فلسفی به توحید عرفانی است. دیدگاه او تا اندازه زیادی با دیدگاه ابن سینا که توجیه عقلی محض از باور به توحید بود فاصله می‌گیرد و تقریباً صورت یک دیدگاه کاملاً عرفانی را به خود می‌گیرد. با این حال، باید توجه داشت که ملاصدرا با گذر از وحدت تشکیکی وجود به بساطت حقیقت وجود دست می‌یابد. ایده‌ای که در عالم عرفان با انتقادات زیادی مواجه شده است؛ زیرا عرفا تشکیک را مربوط به اصل حقیقت وجود نمی‌دانند بلکه آن را به مظاهر نسبت می‌دهند. به هر روی، راه فلسفه به جهت جنس احتجاجاتش در نهایت از مسیر عرفان جداست. با این حال، قول به بسیط الحقیقه را می‌توان با نگرش عرفا که عالم را ظهور المجمل مفصلاً می‌دانند یکی دانست.

به هر روی، در فلسفه هر گامی در راه اثبات خداوند گامی به سوی اثبات بینونت است؛ زیرا در فلسفه اثبات فاصله به معنای تأکید ربوبیت و تقدس است. حال آنکه در عرفان شناخت مخلوقات به معنای درک ظهور فعل خداوند است. خداوند در صمیم ذات عبد شهود می‌گردد.

از شبلی در باب توحید و معنای آن سؤال شد و او پس از نفی جمیع طرق ظاهری منتهی به سوی حقیقت آن پاسخ داد: «هر آنچه شما در اتم معانی توحید توسط اوهام یا عقولتان حاصل می‌کنید باطل و مردود است؛ زیرا مخلوقی محدث چون خودتان است» (کاشانی ۱۳۶۷: ۱۹).

سراج نقل می‌کند که از ابو الحسین نوری پرسیدند که با چه خداوند را شناختی؟ و او پاسخ داد با خداوند. از او سؤال شد پس عقل در این میان چه نقشی دارد؟ پاسخ داد عقل عاجز است و جز بر عاجزی چون خود دلالت نمی‌کند. هنگامی که خداوند عقل را آفرید از او پرسید من کی‌ام؟ و عقل سکوت کرد. سپس از نور وحدانیت خود بر آن تاباند و آنگاه عقل به زبان آمد که تو الله هستی. پس عقل نیز به واسطه خداوند بر خداوند معرفت یافت. از او درباره نخستین چیزی که خداوند بر بندگانش واجب ساخت سؤال شد و او پاسخ داد: معرفت. سپس از او پرسیدند معرفت چیست؟ و او گفت: معرفت عبارت است از تحقق وحدانیت خداوند در قلب.

اصل معرفت موهوبی است. معرفت نار و ایمان نور است. معرفت وجد است و ایمان عطاء و تفاوت میان مؤمن و عارف آن است که مؤمن با نور خداوند نظاره می‌کند حال آنکه عارف خداوند را در حضورش می‌نگرد. مؤمن قلب دارد حال آنکه عارف فاقد قلب است. قلب مؤمن با یاد خدا آرام می‌گیرد و قلب عارف با حضور خداوند. (ابونصر سراج بی تا: ۶۳) همانگونه که ملاحظه می‌شود نگاه عارف به توحید و رای اشارت و عبارت است و ادراک عقلی توحید در اتم معانیش مردود و مصنوع و حادث است.

عزالدین محمود نهایت توحید را استغراق در جمع در عین تفرقه و استغراق در تفرقه در عین جمع می‌داند چندان که هیچ یک از جمع و تفرقه دیگری را مانع نگردد. با این حال او توحید عقلی را در شمار مراتب توحید برمی‌شمرد. و معتقد است توحید چهار مرتبه دارد: توحید ایمانی؛ توحید علمی؛ توحید حالی؛ توحید الهی.

توحید ایمانی توحیدی است که در آن فرد به اقتضای آیات و اخبار تفرّد حق تعالی را تصدیق و به زبان بر آن اقرار کند. این مرتبه متعلق به عموم و مفید انخراط در سلک اسلام است. در حقیقت مؤمن از راه ایمان به صدق مخبر، این توحید را می‌پذیرد. توحید علمی توحیدی است که در آن فرد یقین حاصل کند که موجود و مؤثر حقیقی خداوند واحد است و صنع او را اثر سریان علم و قدرت و سایر صفات الهی برشمارد. در این توحید گاهی روایحی از توحید حالی پدیدار می‌گردد همچنان که به توحید عام نیز نزدیکی دارد. توحید حالی توحیدی است که وحدانیت حق تعالی در ذات موحد نقش می‌بندد چندان که ذاتش بر اثر غلبه انوار توحید متلاشی و مضمحل می‌گردد. در این مقام عارف جز ذات و صفات واحد را شهود نمی‌کند. توحید علمی با مراقبه و توحید حالی با مشاهده حاصل می‌گردد. نور توحید علمی همچون نور ماه و نور توحید حالی

همچون نور آفتاب است که در پرتو آن همه نورها مضمحل می‌گردند. اما تابش نور ماه تنها بخشی از ظلمت را ناپدید می‌کند. توحید حالی ممکن است در لحظاتی از عارف منقطع گردد و رسوم بشری او دوباره بازگردد. از این رو، کمال توحید در آن به تمامه هویدا نیست. توحید الهی توحیدی است که عارف فارغ از زمان و مکان غلبه وحدانیت و فردانیت او را مشاهده کند و حقیقت کان الله و لم یکن معه شیء را تا ازل آزال رؤیت نماید. این توحید از هر گونه شائبه نقصان بری است (کاشانی ۱۳۶۷: ۲۲-۱۹).

لاهیجی در شرح گلشن راز (لاهیجی بی تا: ۳۷۱) و جامی در نقد النصوص (جامی ۱۳۷۰: ۷۹-۷۷) همین معنا را متذکر شده‌اند. آنها با تقسیم توحید به توحید علمی و توحید شهودی خاطر نشان ساخته‌اند که با اضمحلال هستی مجازی، وحدانیت حق تعالی ظهور می‌یابد. همه ذرات عالم در این نوع توحید عیانی انا الحق می‌گویند و این حاصل نمی‌گردد جز با مشاهده. جامی تفاوت میان این دو نوع توحید را اینگونه بیان می‌کند:

منشأ این توحید نور مشاهده است، و منشأ توحید علمی نور مراقبه. و بدین توحید اکثری از رسوم بشریت منتفی شود، بر مثال نور آفتاب، که در غلبه ظهور او بیشتر اجزای ظلمت از روی زمین برخیزد. و به توحید علمی بعضی از آن رسوم مرتفع گردد، بر مثال نور ماهتاب، که به ظهور او بعضی از اجزای ظلمت منتفی شود (جامی ۱۳۷۰: ۷۹).

باری، همچنان که بیان شد در نظام عرفان، شهود عارف محل استناد حقایق و واقعیت‌های هستی است. چندان که به اعتقاد آنها شناخت هر پدیده‌ای در فضایی غیر از شهود در معرض دخول نوعی شبهه و تردید است. از این رو، اهتمام اصلی عارف خلع وجودش از وابستگی به ابزارهای ظاهری شناخت بشری است. عرفا علم و معرفت حقیقی را علم به ذات شیء می‌دانند. از منظر آنها معرفت عقلی علم به ذوات اشیاء را افاده نمی‌کند بلکه عقل تنها نسب روابط علی و اختصاصات ماهوی را درمی‌یابد. از سوی دیگر عقل تابع و منقاد فکر است. و فکر از حس و قوای مفکره آبیاری می‌شود. عقل آنچه را با دستاورد حس و مفکره همخوانی نداشته باشد رد می‌کند. از این رو، تابع محض الزامات و دستورات فکر است. حال آنکه عرفا معتقدند انسان تنها مکلف به تابعیت حق است. عقل گرچه ابزاری است که خداوند برای شناخت در اختیار بشر قرار داده است

اما عبودیت حکم می‌کند تا سالک تبعیت از آن را در راه وصول به حق و انهاده و پیرو محض حق شود.

پس از اشاره کلی به مشرب عارفان در نیل به توحید که متکی بر مشاهده قلبی و وجدانی حقایق است به موضوع شهود در اندیشه امام خمینی پرداخته می‌شود. تا پس از رسیدن به تعریف، جایگاه و انواع شهود، دیدگاه ایشان در خصوص توحید شهودی ارائه گردد.

جایگاه و اهمیت معرفت‌شناسی شهودی در اندیشه امام خمینی

امام خمینی همچون سایر عرفا، شهود را ملاک نیل به ذوات اشیاء بر می‌شمرند و حتی علم باریتعالی را نیز از سنخ شهود می‌دانند. ایشان درباره علم حق تعالی دو نظر را مطرح می‌سازند:

بصر و سمع الهی به علم او باز می‌گردد. (عقیده حکمای مشاء)

علم حق تعالی به بصر و سمع او باز می‌گردد. (اشراق و متعالیه)

امام با نظر دوم موافقت دارند. به اعتقاد وی بصر عین نفس انسان است. صور موجود در صقع نفس با نفس متحدند و همین حضور موجود نزد موجد و شهود آن توسط موجد محقق بصر است. (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۰). از منظر امام عالم، مشهد و محضر باریتعالی است و همین حضور خود ملاک علم حق به هستی است. بنابراین، علم حق تعالی به بصر او باز می‌گردد (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۲: ۳۴۱). به عبارت دیگر، علم حق تعالی از سنخ شهود است. سمع و بصر او عین شهودش و شهودش عین علم اوست و برخلاف انسان نمی‌توان میان آن دو تمایز قائل بود؛ زیرا در انسان میان علم و شهود امتیاز برقرار است.

امتیاز میان «علم» و «شهود»

امام خمینی ویژگی‌های شهود را در ضمن برشمردن تفاوت‌های میان علم و عرفان چنین بازگو می‌کنند: متعلق علم کلیات است و متعلق معرفت جریات. «عارف» بالله کسی است که حق تعالی را با مشاهده حضوری در یابد و «عالم» بالله کسی است که حق را به مدد براهین و قوه عقل بشناسد. معرفت شهودی مسبوق به نسیان و فراموشی است. حال آنکه متعلق علم ابتدائاً به ادراک درمی‌آید. اما عرفا معتقدند آنچه در شهود خویش می‌یابند حقایقی است که پیش از این ارواح شان با آنها مأنوس بوده‌اند. از این‌رو، شهود عرفانی از سنخ تذکر و یادآوری است. اما در علم ویژگی تذکر و

یادآوری وجود ندارد. از همین روست که برخی اهل ذوق می گویند «حقیقت معراج معنوی و روحانی تذکر ایام سلف است.» (امام خمینی ۱۳۸۰: ۶۲۲-۶۲۱).

امام در فراز دیگری در بیان این تفاوت می فرماید: حقیقت عرفان شهود است و این با علوم کلیه الهی متفاوت است. نسبت میان این دو شعبه مانند نسبت میان خیال و وهم است. خیال امور جزئی و شخصی را در می یابد حال آنکه وهم رؤیت دورنما و نقشه شیء است. بنابراین، در مشاهده حضوری عارف همان حقایق را که عالم به طریق کلیت دریافته است به طور جزئی و شخصی درمی یابد. امام به این مطلب اینگونه اشاره می کند: «... به عبارت دیگر، مشاهده، رؤیت به عین عقل است از حقایق غیبیه مجرده؛ چنانچه رؤیت، مشاهده به عین نفس است از امور ظاهریه» (امام خمینی ۱۳۷۹: ۵۸-۵۹)؛ یعنی عین عقل و عین نفس واسطه در ادراک معانی کلیه و جزئیه اند.

امام سپس می فرماید تا عقل در بند کلیات است از مشاهده و حضور خبری ندارد. علوم بذری مشاهده اند. به دیگر سخن، شهود ثمره بذری عقل و ادراک کلیات است. اما وقوف در علوم حجاب اکبر است و به جای به ثمر نشانیدن مشاهده، حجاب را برای انسان به همراه می آورد (امام خمینی ۱۳۷۹: ۵۹).

عارف آنچه را عالم به حمل شایع صنایع می فهمد با حضور درمی یابد. عالم از مفاهیم، مفاهیم می سازد حال آنکه عارف بی آنکه مقدمه ای ترتیب دهد نتیجه را عیان مشاهده می کند. امام در اینجا تفاوت دیگر میان علم و شهود را اینگونه خاطر نشان می سازند که با این وصف عالم وقتی سخن از مفاهیم می شود سخن بسیار می گوید و جوش و خروش فراوان از خود نشان می دهد اما چون قادری را بالعیان نمی بیند وقتی به عالم خود رجوع می کند خشیتی از او هویدا نمی گردد. حال آنکه عارف سخن نگفته به رأی العین خود را در محضر قادر می بیند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۱۱۷).

آثار مشاهده حضوری به حق در کائنات

امام خمینی در آثار متعدد خویش بر نقش حضور قلب بالاخص در عبادات تأکید فراوانی دارند. از منظر ایشان شهود حضوری حق تعالی منشأ جمیع حسنات و ملکات و اجتناب از معصیت است. در اینجا این فواید به صورت فهرست وار بیان می گردد:

(۱) کشف و مشاهده حضوری بازگشت به فطرت و خمیره خالص وجود انسان است. (امام خمینی

۱۳۷۹: ۲۶۲)

- ۲) مشاهده حضوری موجب رفع حجب و کثرات ظلمانی است. (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۷۵).
- ۳) سلطنت وحدت در گروهی شهود حضوری است. (امام خمینی ۱۳۸۵: ۵۶).
- ۴) حفظ ادب حضور و محضر نتیجه مشاهده عیانی و شهود حضوری است (امام خمینی ۱۳۸۰: ۴۸۲).
- ۵) معصومیت از خطا حاصل مشاهده حضوری است که کامل از انبیاء بدان متصفند (امام خمینی ۱۳۸۰: ۵۵۲).
- ۶) یقین و اطمینان قلبی از ثمرات شهود است (امام خمینی ۱۳۸۰: ۵۵۲).

مراتب شهود از منظر امام

از دیدگاه امام خمینی شهود و مشاهده بر جمیع ارکان و عناصر هستی انسان حاکم است. شهود باطنی اگر تحقق پذیرد آثار آن در اعضا و جوارح انسان نیز هویدا می‌گردد چندان که قلب و قالب انسان سراسر حضور و مشاهده می‌گردد.

شهود قولی

شهود قولی یعنی آنکه انسان آنچه بر زبان می‌آورد مطابق با شهود قلبی او باشد. یعنی قول او بر قلب و باطنش گواهی دهد و شاهد ما فی الضمیر عارف گردد. مانند نماز، کلمات و عباراتی که مؤمن بر زبانش در حین اقامه نماز جاری می‌سازد برخاسته از مشاهدات قلبی اوست. در غیر این صورت اگر قول او مطابق ایمان و باور او نباشد و لفاظی صرف باشد خدعه و نفاق است.

شهود فعلی

شهود فعلی عبارت است از اینکه جوارح انسان مطابق باطن عارف که حقیقت لامؤثر فی الوجود الا الله را به ذوق جان چشیده است عمل کند و فعل او گواهی دهد بر اینکه کسی را در دار هستی فاعل و قادر نمی‌بیند. در این صورت دست نیاز خود را جز به بارگاه او دراز نمی‌کند و امید خود را از ماسوا منقطع می‌سازد. چنین انقطاعی او را نزد بندگان به استغنا می‌رساند و ضعف و ذلت را از او دور می‌کند.

شهود قلبی

سرچشمه و منشأ شهود فعلی و قولی شهود قلبی است. در این نوع شهادت توحید در سر انسان رسوخ می‌کند و ذات انسان سراسر شهود حق می‌گردد به گونه‌ای که جوارح و جوانح او بر توحید گواهی می‌دهند و یکپارچه حق را می‌طلبند.

شهود ذاتی

امام خمینی در توصیف این نوع شهادت می‌فرماید این شهود مختص ملائکه و اولوالعلم است؛ یعنی کسانی که خداوند در آیه شریفه «شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ» به آنها اشاره کرده است. در این نوع شهود خداوند خود در مقام احدیت جمع به وحدانیت خود شهادت می‌دهد. ایشان خاطر نشان می‌سازند که حقایقی در این نوع شهود نهفته است که از عهده بیان خارج است (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۳۳).

امام خمینی آثار شهود توحید را خرق حجاب، گشایش ابواب آسمان و حضور در محضر حق تعالی می‌داند. ایشان توحید را گام نخست سلوک دانسته و معتقدند رؤیت فاعلیت و مؤثریت موجودات از حجب غلیظ ظلمانی و شرک اعظم است که تا کنار نرود، ابواب آسمان گشوده نمی‌گردد و ملائکه الله مجتمع نمی‌شوند و این حقیقت با لقلقه لسانی و ذکر زبانی حاصل نمی‌گردد بلکه با رؤیت و شهود عیانی به دست می‌آید (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۳۴).

مبانی توحید شهودی از منظر امام خمینی

مبنای انسان شناختی

امام خمینی نیل به توحید حق تعالی از طریق نفس را از دو راه میسر می‌داند: ۱- درک وحدت قوای نفسانی و ۲- درک استجماع جمیع حقایق هستی در سرشت او.

امام عنوان می‌دارند که درک وحدانیت حق تعالی مسبوق و مشروط به درک وحدت ذات انسان است. حقیقت انسان متناظر با مراتب هستی واجد مرتبه غیب، مثال و شهادت است. این معنای «من عرف نفسه فقد عرف ربه» است. ذات انسان در مرتبه غیب مجرد به مجرد عقلی و بسیط و جامع است. وجود او در صقع خیال، برزخی و مثالی است. و در نشئه جسم و طبیعت عنصری دارای مرتبه شهادت است. مرتبه ذات او محیط بر مرتبه خیال و مرتبه خیال او محیط بر مرتبه جسم

اوست. از این رو، وجود انسان همپای هستی دارای مراتب تشکیکی و اخس و اشرف است. حال آنکه در کل موجود به یک وجود واحد است و جمیع مراتب در او به نحو وحدت و بساطت مندرج است. بنابراین، قوا و مراتب وجودی نفس انسان و وحدت حاکم بر آنها به وضوح بر وحدت حقیقت وجود گواهی می‌دهند (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۳: ۳۰۳).

به همین ترتیب، در مورد حق تعالی می‌توان گفت مرتبه شهادت در مرتبه عالم مثال و حقایق عالم مثال در مرتبه عالم غیب مندرج و منطوی است و این مراتب قادح وحدت وجود او نیست. او واحد است و کثرت مراتب ناقض وحدت او نیست. همچنانکه در انسان، مراتب کثیر، وجود وحدانی او را نقض نمی‌کند. او در ساحت نفس خود همه مراتب را به حضور جمعی حاضر می‌یابد و حضور در مرتبه‌ای او را از مرتبه دیگر منسلخ و جدا نمی‌سازد و این مطلب به بداهت و وضوح تمام بر انسان مکشوف و هویداست.

از دیگر سو، انسان بر صورت خداوند خلق شده است. مرتبه انسان کامل، عصاره و نسخه جامع همه حقایق و عناصر هستی از صدر تا ذیل است. و از این حیث وجود جمعی انسان کامل دال بر وجود جمعی رب او؛ یعنی اسم اعظم یا همان حقیقت باری تعالی است. ذات او مستجمع جمیع مراتب هستی است همچنانکه غایت آفرینش او نیز عروج انسان به جمعیت و کمال وجودی اوست (اردبیلی ۱۳۸۱: ۳۰۴).

ایشان می‌گویند نشئه انسان به جهت آنکه جمیع شئون اسمایی و اعیانی را در بر گرفته و حقایق الهی و کونی را در خود جمع کرده است آینه شهود حقایق است. خداوند از دریچه ذات انسان مکشوف و معلوم می‌گردد؛ از این رو، منزلت او نسبت به خداوند مانند نسبت مردمک به چشم است. خداوند از دریچه وجود انسان به اشیاء می‌نگرد؛ بدین جهت طبعاً شناخت خداوند از دریچه ذات انسان قابل رؤیت است؛ بنابراین، انسان کامل آینه شهود ذات حق بلکه آینه شهود همه اشیاء و ذوات است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۶۰-۵۹).

ایشان می‌فرمایند: «شهودنا للحق شهود انفسنا» (امام خمینی ۱۴۰۶: ۶۵) عارف و اصل در حضرت علمیه حق را می‌بیند که در حجاب عین ثابتۀ او در آمده است (امام خمینی ۱۴۰۶: ۶۵).
بنابراین، توحید نفس آیت توحید ذات حق است و از این رو، معرفت به نفس نیز آیت معرفت باری تعالی است.

مبنای معرفت شناختی

ابزار معرفت شناختی در عرفان «قلب» است. به عبارت دیگر، عارف تنها معرفت حاصل از قلب را واقع نما می‌خواند. ابن عربی در عبارتی عنوان می‌کند که از ما خواسته شده است که به «وحدت» معرفت حاصل کنیم و «واحد» را اثبات کنیم. به دیگر سخن، شهود از آن «وحدت» و اثبات از آن «واحد» است. قلب وحدت را می‌نگرد و عقل به واحد علم می‌یابد (ابن عربی بی تا ج ۱: ۶۸۸).

امام خمینی بر اساس نگرش معرفت شناختی خود که مبتنی بر شناخت شهودی و احتراز از ابتدای صرف بر مقولات فاهمه و قوه دراکه عقل بشری است دیدگاه توحیدی خویش را بنا می‌سازند. ایشان ضمن اتخاذ این رویکرد عرفانی تأکید می‌کنند که نگرش علمی به توحید حجاب راه است. حال آنکه انبیا و اولیای الهی هیچ‌گاه با قدم برهان به سوی توحید گام بر نمی‌داشتند. آنها به براهین وارد شده علم داشتند اما راه وصول به حق تعالی را از سنخ اثبات واجب و براهینی نظیر آن نمی‌دانستند (امام خمینی ۱۳۸۵: ۱۴۱).

از دیدگاه امام خمینی حقیقت «توحید» در ساحت حضور و شهود نفس به حقیقت و معنای خود می‌رسد. از این منظر توحید از نگاه ایشان واقعیتی آفاقی و خارجی ندارد. ایشان معتقدند توحیدی که در ساحت برهان به ثبوت رسد نتیجه عملی ندارد. بلکه توحیدی حقیقت دارد که اثرات آن در شریان حیات انسان جاری باشد؛ از این رو، ایشان بر خلاف اندیشه کلامی که توحید را مبحثی نظری پنداشته و اثبات و تحقق آن را متعلق به ساحت عقل و فکر می‌دانند معتقدند «توحید» مقوله‌ای کاملاً عملی است و قدم برهان در نیل بدان سست و متزلزل است. منازل و مقامات عرفانی از ثمرات توحید عملی است. و توحید عملی توجه قلبی و غریزی به وحدانیت حق تعالی است. تا قلب منصب به توحید نگردد هیچ اثر عملی و تأثیر باطنی از باور به توحید نمی‌توان انتظار داشت؛ زیرا توحید عملی سرچشمه جمیع طهارات است که تا حاصل نگردد کدورات باطن رنگ نمی‌بازد. بسیاری از افراد با انواع دلایل و براهین نظری دلایل توحید را ثابت می‌کنند اما خود در نهایت دست نیاز خود را به سوی اسباب و مخلوقات دراز کرده و غیر او را بر او مرجح می‌دارند. (امام خمینی ۱۳۷۸: ۹۴-۹۳).

امام هرجا از توحید سخن می‌گویند به معرفت قلبی اشاره می‌کنند و توجه قلبی تام به توحید را از مهمات سلوک و ارکان عروج برمی‌شمارند؛ زیرا تا خمیره قلب با توحید نضج نگیرد الوهیت بر

آن تجلی نمی‌کند و تا انسان حقیقت استعاذه را در باطنش محقق نسازد و امید خود را از اسباب و وسایط منقطع نسازد آماده دریافت تجلیات الهی نمی‌گردد (امام خمینی ۱۳۷۸: ۲۲۵).

سعه و ظرفیت قلب انسان با توحید شهودی شدت می‌یابد. آنچنان که پذیرای حقایق علوی و معانی والا می‌گردد و برای اینچنین قلبی جایی برای کدورت به شوائب دنیایی و هواجس نفسانی باقی نمی‌ماند؛ از این روست که امام خمینی همچون سایر عرفا بر ابعاد باطنی قول به توحید تأکید داشته و نیل بدان را از مهم‌ترین ارکان تعالی نفس انسان بر می‌شمرند.

ایشان بر خلاف نظر عالمان علوم رسمی که معتقدند اعمال و مناسک ظاهری انسان را به سوی صراط ایمان رهنمون می‌سازند معتقدند عبودیت جوارح در گروهی عبودیت باطن و نهاد آدمی است. بندگی باطن مشروط و مقید به بندگی جوارح نیست. از منظر امام جوارح و اجزای جسمانی انسان تنها در صورت ریاضت و ممارست قلبی سر به سجود حق تعالی می‌نهند. تا لسان قلب حقیقت توحید و اخلاص را بر زبان نیاورد لسان جسم آن را افاده نمی‌کند و اگر کلمات توحید بدون حظ قلب بر زبان جسم جاری گردد توحیدی که به ثمر می‌نشیند حقیقی، خالص و دارای آثار کمالیه نیست (امام خمینی ۱۳۷۸: ۳۶۵-۳۶۴). تعبد حق تعالی را با زبان جسم نمی‌توان به جای آورد و حصر استعانت به او را بی محاضره و مشاهده نمی‌توان حاصل کرد^۱ توحید در قلب به اندازه انصراف و قطع رجای او از موجودات جلوه‌گر می‌شود (امام خمینی ۱۳۸۵: ۵۹). امام از قول آیت الله شاه آبادی نقل می‌کنند که فرمودند: «عبادات اجراء توحید است در ملک بدن از باطن قلب» (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۵۳) ارکان نماز اعم از قیام، رکوع و سجود هر یک نماینده نوعی توحیدند. قیام به توحید افعال، رکوع به توحید صفات و سجود به توحید ذات اشاره می‌کنند (امام خمینی ۱۳۷۸: ۱۴۶).

باری توحید از منظر امام اصل جمیع معارف است و علم و ایمان از فروع آن و فضایل روحی و قلبی حاصل درک آن است. اما این ثمرات با ادراک عقلی توحید به بار نمی‌نشینند (امام خمینی ۱۳۷۹: ۸۹) چه بسا فیلسوفی بر تمام براهین توحید عالم باشد اما مؤمن به شمار نیاید؛ زیرا علم او از مرتبه عقل و کلیت به مرتبه قلب و جزئیت نرسیده است. (امام خمینی ۱۳۷۹: ۸۸-۸۷)

۱. مقصود از حصر استعانت به خداوند اشاره به آیه مبارکه «ایاک نعبد و ایاک نستعین» است که ناظر بر حصر استعانت به درگاه الهی است.

در جای دیگری تصریح می‌ورزند که ما انسان‌ها در جهان لفظ بازمانده‌ایم و توحیدی که بدان ملتزم هستیم چیزی بیش از لفاظی و تلقی سلسله‌ای از تصورات و براهین مبتنی بر دور و تسلسل نیست. توحید ما از این حد فراتر نمی‌رود. حال آنکه حقیقت چیز دیگری است (اردبیلی ۱۳۸۱ ج ۱: ۸۲).

ارکان توحید شهودی

با این وصف امام خمینی ضمن تقسیم توحید به توحید افعال، صفات و ذات به مراتب و ارکان آن نیز اشاره کرده و معتقدند هر چهار رکن، در خود این سه قسم توحید را شامل می‌شوند. ایشان در تعریف این سه قسم توحید می‌فرمایند: در توحید فعلی سالک هر فعلی را ظاهر و صادر از خداوند می‌بیند. اما در توحید صفتی همه اوصاف و اسماء را در اسماء و اوصاف حق تعالی مستهلک می‌بیند. او در این مقام جز اسماء و صفات خداوند چیزی را متحقق در دار وجود نمی‌بیند. اما توحید ذاتی عبارت است از اضمحلال جمیع ذوات در نور ذات حق تعالی. سالک در این مقام هیچ انیت و هویتی را جز هویت ذات احدی مشاهده نمی‌کند. (امام خمینی ۱۳۷۶: ۸۰). همانگونه که ملاحظه خواهد شد در ضمن این چهار رکن مندرج است.

امام در ذیل به توصیف ارکان توحید می‌پردازند. ارکانی که به صورت سلسله مراتبی مراحل و مراتب توحید را نشان می‌دهند. هر رکنی خود نمودار قسمی از توحید ذات، صفات و افعال است حال آنکه دو توحید دیگر را در باطن خود مستتر دارد. توحید دارای چهار رکن است.

۱. تحمید

رکن نخست «تحمید» است که توحید فعلی است. تحمید عبارت است از ارجاع جمیع حمدها و ثناها به ذات اقدس الهی و نفی استحقاق غیر در تعلق حمد. بعد در این توحید که توحید تحمید است جمیع عطایا و موهبت‌های کثیر و تفصیلی را فانی در یک عطیه مطلقه می‌بیند و جملگی را به مشیت حق تعالی نسبت می‌دهد که مظهر تأکد آن عبارت «حوقله» است که عبارت است از نفی حول و قوه از غیر. نزد ارباب رموز و اشارات در باطن توحید تحمیدی، توحید ذات و صفات نهفته است.

۲. تهلیل

«تهلیل» عبارت است از مقام توحید صفات که در آن عبد جمیع جمال و کمال و حسن و بهاء را ظهور جمال حق و کمال او و تجلی‌ای از تجلیات جلال او می‌بیند. در حقیقت در این توحید الوهیت از غیر نفی می‌گردد. الوهیت در اینجا الوهیت صفتی است نه فعلی. دو توحید دیگری که در باطن این توحید نهفته است نزد ارباب اذواق و قلوب محجوب و مستور است.

۳. تکبیر

رکن سوم «تکبیر» است که همان مقام توحید ذات و استهلاک جمیع انیات در اوست. در معنای آن باید گفت خداوند متعال فراتر و عظیم‌تر از هر وصفی است. دو توحید دیگر که در این توحید نهفته‌اند نزد احرار مستتر و پنهانند.

۴. تسبیح

رکن چهارم «تسبیح» است. در این مقام توحیدهای سه‌گانه از خداوند نفی می‌گردد؛ زیرا در دل هر سه توحید قبلی نوعی تکثیر و تلوین مندرج است. اما این مقام، مقام تنزیه و تمکین است و توحید با آن تمام می‌گردد (امام خمینی ۱۳۷۶: ۷۹-۸۰).

پس از بیان نگرش‌های مختلف توحیدی و اشاره به رویکرد عرفا در این خصوص باید گفت تفاوت نگرش عقلی و عرفانی نسبت به موضوع توحید از اینجا نشأت می‌گیرد که در نگاه عقلی نیل به وحدت مستلزم یکی دانستن اعیان و اشیاء خارجی است اما در رویکرد عرفانی، اشیاء می‌توانند کثیر باشند اما وحدت تام بر آنها حاکم باشد. کثرت مانع و رادع وحدت نیست و بلکه مؤکد آن است. عارف نمی‌خواهد کثرت را به یکباره نفی کند. او تنها می‌کوشد تا کثرت حجاب راه او نباشد نه اینکه وجود آن را به کلی طرد کند. کما اینکه در نهایت اسفار چهارگانه نیز رجوع به کثرت لازمه تکمیل و تمامیت سیر تکاملی عارف است. در مقام فرق اول کثرت حجاب حق است اما در مقام فرق ثانی که مقام فرق بعد از جمع است کثرت دیگر حجاب حق نیست بلکه کثرت خود مؤکد ذات وحدانی حق است. سید حیدر آملی این مقام را چنین توصیف می‌کند:

عارفی که به مقام فرق ثانی محقق گشته است به نهایت مراتب توحید و عرفان واصل شده است و آن عبارت است از مقام شهود قیام خلیق و رؤیت

وحدت در کثرت و کثرت در وحدت بدون احتیاج یکی از دیگری و آن را مقام فرق بعد از جمع نیز می‌خوانند (آملی ۱۳۶۸: ۲۱۸).

جمع بندی و نتیجه‌گیری

توحید شناسی امام خمینی بر بنیاد نگرش‌های انسان شناختی و معرفت شناختی او بنا شده است. مبنای انسان شناختی او مبتنی بر جامعیت وجود انسان است. به این معنا که شناخت وحدانیت حق تعالی با شهود ذات انسان که مستجمع جمیع حقایق ملکی است حاصل می‌گردد. معرفت شناسی عرفانی امام خمینی مبتنی بر شهود است. از جمله آثار شهود ظهور سلطنت وحدت و از میان رفتن تفرقه است و توحید نخستین و اصیل‌ترین ثمره رویکرد شهودی به هستی است. توحید مورد نظر ایشان مقوله‌ای کاملاً عملی است و با نظر و برهان فاصله دارد. بلکه از دیدگاه ایشان توحید نظری خود حجاب راه است.

عارف برای نیل به توحید در وهله نخست اثبات و تشبیه می‌کند و سپس در قوس صعود به تعری و تنزیه ذات از صفات می‌پردازد. نهایت تنزیه عارف عبارت است نیل به وحدانیت ذات. در قوس نزول تعینات و تکثرات به وجود می‌آیند. قوس نزول صحنه نمایش کثرت و جلوه‌های گوناگون تجلی الهی است. بنابراین، وظیفه سالک در این مرحله اثبات وجودات و تعینات است. حال آنکه عارف در قوس صعود اثبات را رها کرده و ضمن سلب اوصاف، ذات را از شائبه کائنات منزّه می‌دارد. حقیقت توحید در این مرحله ظهور می‌کند که عارف در آن با گام‌های تنزیه به سوی خداوند پیش می‌رود. از منظر عرفان نظری نیز ظهور حق تعالی در قوس نزول کمال جلا، و شهود ظهور او در قوس صعود کمال استجلاست. جلا متعلق به قوس نزول و استجلا متعلق به قوس صعود است. بنابراین، از منظر قوس نزول با الهیاتی ایجابی مواجه‌ایم. حال آنکه در قوس صعود با الهیاتی تماماً سلبی برمی‌خوریم که برای نیل به وحدت از همه مراتب تنزیه درمی‌گذرد.

منابع

- آملی، سید حیدر. (۱۳۶۸) *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و آموزش عالی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (۱۳۷۵) *الاشارات و التنبيهات*، قم: نشر البلاغه.
- _____ . (۱۳۸۳) *شرح نمط چهارم از کتاب الاشارات و التنبيهات*، ترجمه و شرح از دکتر احمد بهشتی، قم: بوستان کتاب.
- ابن عربی. (بی تا) *الفتوحات المکیه* (چهار جلدی)، بیروت: دار صادر.
- ابونصر سراج، عبدالله بن علی. (بی تا) *اللمع فی التصوف*، تحقیق عبد الحلیم محمود، طه عبد الباقي سرور، قاهره: مکتبه الثقافه الدینیة.
- اردبیلی، سید عبدالغنی. (۱۳۸۱) *تقریرات فلسفه امام خمینی*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی، مؤسسه چاپ و نشر عروج، چاپ اول.
- امام خمینی، سید روح الله. (۱۳۷۸) *آداب الصلوة*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۸۵) *تفسیر سوره حمد*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۴۰۶ ق) *تعلیقات علی شرح فصوص الحکم و مصباح الانس*، پاسدار اسلام، چاپ اول.
- _____ . (۱۳۸۰) *شرح چهل حدیث*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۹) *شرح حدیث جنود عقل و جهل*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- _____ . (۱۳۷۶) *مصباح الهدایة الی الخلافة و الولاية*، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- جامی، نورالدین عبدالرحمن. (۱۳۷۰) *نقد النصوص فی شرح نقض الفصوص*، تهران: انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- حسینی اردکانی، احمد بن محمد. (۱۳۷۵) *مرآت الاکوان: تحریر شرح هدایه ملاصدرا شیرازی*، مقدمه و تصحیح و تعلیق از عبدالله نورانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، نشر میراث مکتوب، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- سهروردی، شیخ شهاب‌الدین. (۱۳۷۵) *مجموعه مصنفات شیخ اشراق*، به تصحیح و مقدمه هانری کربن، سید حسین نصر و نجفقلی حبیبی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۹) *هیاتک النور*، تصحیح محمد کرمی زنجانی اصل، تهران: نشر نقطه.
- فخر رازی، محمد بن عمر. (۱۳۸۴) *شرح الاشارات و التنبيهات*، مقدمه و تصحیح از دکتر نجف زاده، تهران: انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۶۷) *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*، تصحیح جلال‌الدین همایی، تهران: نشر هما.
- لاهیجی، شیخ محمد. (بی تا) *مفاتیح الاعجاز فی شرح گلشن راز*، تهران: نشر محمودی.
- محقق سبزواری ملاحادی. (۱۳۷۹) *شرح المنظومه*، تصحیح و تعلیق از آیت الله حسن زاده آملی، تهران: نشر ناب.

- ملاحظه‌دار، صدرالدین محمد شیرازی. (۱۳۸۵) *الشواهد الربوبیه*، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- _____ . (۱۳۶۳) *مفاتیح الغیب*، مقدمه و تصحیح از محمد خواجوی، تهران: مؤسسه تحقیقات فرهنگی.
- _____ . (۱۳۷۵) *مجموعه رسائل فلسفی صدرالمناهلین*، تحقیق و تصحیح از محمد ناجی اصفهانی، تهران: انتشارات حکمت.
- _____ . (۱۹۸۱) *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاریمة العقلیة*، بیروت: دار احیاء التراث.